Picotti, Dina.

CONTEXTOS:

Argentina.
Docente en Universidades nacionales y privadas de Argentina.
Doctora en filosofía (Univ.de Munich).
Decana de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Morón.
Directora de su Instituto de Pensamiento Latinoamericano.
Coordinadora de la Maestría en Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de La Matanza.

PROPUESTA FILOSÓFICA:

Filosofía intercultural.
Filosofía contemporánea.
Filosofía de la historia.

TRABAJOS:

1985 El movimiento positivista argentino.
1989 A los 500 años del choque de dos mundos -1492-l992.
1990 El descubrimiento de América y la otredad de las culturas.
1995 Pensar desde América.
1998 La presencia africana en nuestra identidad.
1998 Pensamiento Latinoamericano.
2004 Las posibilidades interculturales de la configuración política de la integración.
.

NUCLEO ÉTICO-MÍTICO

Dina Picotti

I. INTRODUCCIÓN

La noción de "núcleo mítico", y más precisamente de "núcleo ético-mítico", ha entendido referirse, en el ámbito de la filosofía y las ciencias humanas, a la concepción básica de la realidad y de la propia identidad que va configurando un pueblo como sujeto histórico y relatando a través del lenguaje simbólico de sus mitos. Se habla de "núcleo" por cuanto se trata de creencias y concepciones fundamentales desde las que se articula su lenguaje y su cultura; "ético", porque es el nosotros comunitario el que las configura en la relación ética alterativa del yo-tú-él; "mítico", dado que se juega en el ámbito originario simbólico del mito, que guarda religación con la vida y con la totalidad.

II. DELIMITACIÓN HISTÓRICA

El acuñamiento de esta noción ha sido fundamental para dar cuenta del punto de partida y de la situacionalidad histórica de todo pensar y lenguaje, como explicitadores de una determinada experiencia, válida para todos los hombres. La naturaleza indicativa y religada del símbolo da a pensar, de tal modo que la reflexión recibe del núcleo ético-mítico una tarea inagotable, sea por tal naturaleza como porque continúa constituyéndose con la vida de la comunidad, que así a su vez se constituye a sí misma.

Si bien desde el surgimiento de la filosofía la racionalidad occidental pareció definirse a través de una separación y distinción del mito, sin embargo se fueron dando también valoraciones positivas que lo fueron reconociendo en su complejidad y vigencia histórica. J. B. Vico lo asume como *vera narratio* en la consideración de **La nueva ciencia** (1725), Schelling como

un modo particularmente válido de articulación diferente del pensamiento conceptual (**Filosofía de la mitología**, 1808); en el siglo XX toda una serie de disciplinas reflexionan sobre el mito como uno de los temas centrales, en su tarea de comprensión del hombre y su cultura, encarándolo bajo los más diversos puntos de vista. Por ejemplo, Lévy-Bruhl, al otorgarle un carácter prelógico con respecto al pensamiento conceptual, si bien lo refiere a los pueblos primitivos señala hacia un ámbito originario del pensamiento y el lenguaje y su relación con el culto y el rito, es decir, con dimensiones básicas de la cultura; Mircea Eliade subraya el carácter repetitivo del relato de un acontecer primigenio, renovado como ejemplar a través del rito en el eterno presente del tiempo sagrado, superación del tiempo profano histórico. Freud abre una nueva perspectiva a través de sus investigaciones sobre el sueño y el inconsciente, la del deseo, interpretando al mito en la época temprana de la humanidad como un depósito de instintos reprimidos y un reemplazo imaginario de una satisfacción real; Jung señala en él elementos estructurales, arquetípicos, que se ubican en el inconsciente colectivo y considera necesaria una adecuada interpretación, para el desarrollo de la psiquis humana; Lévi-Strauss descubre en el relato mítico una estructura duradera tanto en el ámbito de la palabra hablada como en el de la lengua y en el juego renovado de mitos, que intentan una superación de las contradicciones de la sociedad, así como destaca en él una lógica tan exigente como la del pensamiento conceptual, sospechando detrás de ambas un mismo logos; por el contrario, E. Cassirer subraya la diferencia, justamente al considerarlo como una forma de configuración de mundo, permanente, no sólo de anteriores relaciones sociales, y uno de los factores principales del sentimiento de comunidad, que se distingue de la configuración filosófico-científica, por cuanto no remonta la captación del objeto a sus fundamentos y permanece ligado a imágenes. En esta orientación de ver al mito como una dimensión y una forma del pensamiento y lenguaje humanos, que tiene que ver con las zonas profundas de la vida y la racionalidad, nuevas investigaciones se ocupan de su recepción e influencia en nuestra época no mítica, como los trabajos del grupo "Poesía y hermenéutica" desde 1970, de su racionalidad propia y de valor no alternativo con respecto a la conceptual, de su complejidad. M. Heidegger, en su replanteo del pensar y del lenguaje desde el acontecer del ser, señala un logos humano originario que acoge y nombra de modo indicador los signos de aquél, ofreciendo de esta manera desde una ontología de la comprensión y desde una reflexión aclaradora y "localizadora" del lenguaje las mejores bases de acogida del núcleo mítico. P. Ricoeur, en su hermenéu-

tica de la cultura, se ocupa expresamente del lenguaje simbólico, como aquél que por su estructura indicadora de un segundo sentido apela a la interpretación, da a pensar; habla de un núcleo ético-mítico, que precede a la racionalidad conceptual y le ofrece significatividad en signo y enigma; ante la diversidad de interpretaciones a la filosofía le incumbe la tarea de recoger y comprender sus resultados complementarios y de reabrir sin cesar el discurso hacia el ser dicho, tarea que considera ética, por cuanto se orienta a captar el esfuerzo por existir en sus signos esparcidos por el mundo.

En el ámbito del pensamiento latinoamericano, este reconocimiento de un núcleo ético-mítico como raíz simbólica del pensar y del lenguaje ha sido de gran importancia para el reconocimiento de las propias fuentes históricas y la configuración de una tarea reflexiva que, arraigando en ellas, pueda ofrecer un aporte original en diálogo con la filosofía. Sean dados algunos ejemplos. A. Colombres, además de su obra literaria inspirada en los símbolos que perviven en la cultura popular, se refiere explícitamente al pensamiento mítico y a la necesidad de rescatarlo y revalorizarlo desde un pensamiento analítico, que no es antinómico sino complementario, en compromiso con el hombre vivo y con los pueblos que luchan por abrirse un espacio digno; reconoce en el mito no sólo una narración verdadera sino el fundamento de la verdad por cuanto se plasma en la profundidad de la conciencia, ofrece a quien sabe interpretarlo una lógica irrebatible aunque no exprese el orden literal de los fenómenos, responde a las preocupaciones esenciales de una sociedad, proyecta la existencia a lo sagrado en un mundo transfigurado por la imaginación y el deseo, que no significa una evasión de la realidad sino soportarla, maravillarse de ella, amarla, comprometerse; como tal el mito pertenece a la naturaleza humana y a la historia de un pueblo, a su ethos, es su apropiación simbólica; ejemplar y universal; al enfatizar el aspecto vivencial se relaciona estrechamente con el rito como una continua puesta en escena, por la que una sociedad se reconoce a sí misma. De este modo, propone por ejemplo una crítica y teoría del arte latinoamericano que contextualice a éste debidamente, con la autonomía conceptual que demanda su especificidad, situando al artista y su producto en un determinado proceso histórico, vinculado a los valores cambiantes que vertebran a su comunidad, seleccionando también y adoptando cánones occidentales como préstamos culturales, ahondando en fin por el análisis la conciencia del fenómeno simbólico, lo que enriquecerá la perspectiva tanto del creador como de la recepción.

R. Kusch, en su intento de pensar a partir de la propia existencia histórico-cultural, de lo que él llama la "América profunda", señala como punto de partida del lenguaje y del pensar que éste conlleva un horizonte simbólico de comprensión, constituido por unidades de significación o símbolos, que un pueblo va configurando y recreando a lo largo de su historia, suerte de operadores seminales en torno a los cuales se despliega una cultura. Tarea del pensador es acceder a él en una relación de sujeto a sujeto que permita acoger el proyecto de vida que alienta en cada manifestación, y por lo tanto comprenderla desde ella y no desde determinadas teorías previas. A través de la reflexión acerca del núcleo ético-mítico presente en la sabiduría popular y en diálogo con la filosofía y las ciencias humanas distinguió actitudes, características y nociones de un pensar que llama seminal, por cuanto se despliega desde aquel horizonte de comprensión, dando cuenta de una determinada experiencia de la vida y de la realidad, válida sin embargo para todos los hombres, y de sus posibles relaciones y diferencias con la actitud civilizatoria. En este sentido, la sabiduría popular arguye con un antidiscurso, una lógica de la negación, que expresa las verdades no acogibles por la lógica imperante, otros rostros, otras configuraciones, que como auténtico pensador intenta acoger en un "análisis herético de un continente mestizo", tal como reza el subtítulo de una de sus obras, de un estar-siendo-así, que justamente sólo puede ser indicado en el status intermedio entre el ser y no ser del símbolo.

E. Dussel, en un intento semejante de pensar desde la otredad de la experiencia americana, con respecto a la filosofía europea, parte en sus trabajos de reflexión de un análisis de la simbólica del núcleo ético-mítico como inspiración de planteos consecuentes, que le permiten, por ejemplo, hablar de una lógica analéctica que, superando a la lógica de la identidad, logra asumir la novedad de otras configuraciones culturales, de una ética de la liberación que da cuenta de las relaciones humanas alternativas, de una filosofía en general en la perspectiva de nuevos despliegues, de una teología y una historia arraigadas en la religiosidad y sabiduría populares.

J. C. Scannone ha señalado particularmente la función de mediación simbólica del logos sapiencial en un pensar desde el núcleo ético-mítico, que permite replantear la racionalidad filosófica y científico-técnica desde la sabiduría popular, como desafío histórico para asumir los elementos positivos de la modernidad y a su vez realizar la justicia. El logos de la sabiduría

popular es la dimensión lógico-sapiencial del símbolo, principio de intelección universal y por ello también de organización del mundo. Da forma de determinación inteligible al trasfondo semántico del símbolo, sin agotarlo, como al imperativo ético del nosotros sin sobreasumirlo en su alteridad irreductible, confiriendo de este modo una interpretación contextualmente determinada a la ambigüedad simbólica y un discernimiento concreto. La mediación simbólica permite un pensar la identidad en la diferencia, una identidad compatible con la sustracción de lo sagrado, la alteridad y trascendencia éticas y la diferenciación de situaciones históricas y geoculturales.

C. Cullen entiende aportar a la comprensión del mito y del núcleo ético-mítico al considerarlo como configuración de la experiencia sapiencial de los pueblos y correspondiendo a la modalidad absoluta de saber instalarse en la cultura. De este modo el mito, como forma sapiencial de la subjetividad instaladora, se distingue de la forma epistémica y de la sistémica, y comparte con lo ético y lo poético la constitución sapiencial. Desde el punto de vista semiótico, se distingue lingüísticamente del signo y lógicamente del concepto, en tanto símbolo, y en tanto sagrado del símbolo onírico y estético, por ser hierofánico y cosmogónico. Como relato se distingue del discurso metafórico y del entimemático, y a su vez del relato de ficción e histórico. Desde el punto de vista retórico, de la eficacia, constituye una comunidad cultural, liga la voluntad de los hombres de un modo diferente a la institución y la ideología, que puede ser llamado sacramental. El relato mítico es la forma de articulación de la sabiduría popular como intencionalidad simbólica, que no se efectúa sino juega, se dramatiza en el escenario de los mitos, en un estar sobre la tierra, que por ello adquiere el carácter de drama telúrico, además de barroco, si se tiene en cuenta la situacionalidad mestiza y sus vicisitudes. En este planteo el núcleo ético-mítico es valorado como intencionalidad simbólica, más originaria que la racionalidad científica y capaz de orientar a ésta, por ejemplo en la crisis que surge del divorcio de la razón con el mundo de la vida.

III. DELIMITACIÓN CONCEPTUAL

En esta época contemporánea, en la que la filosofía discute la vigencia y alcance de sus categorías y de su propio modo de pensar, tal como se observa sobre todo en el movimiento postmoderno y en planteos radicales explícitos como

los de Nietzsche y Heidegger, la naturaleza y el valor del mito, que habían venido siendo reconsiderados por lo menos desde hace dos siglos, adquieren nuevo relieve en diversas direcciones, que a su vez tienen que ver entre sí:

a) Desde la exploración del enraizamiento de la racionalidad, que por ejemplo la fenomenología ubica en el mundo de la vida, la hermenéutica de la cultura en el núcleo ético-mítico (1) de una comunidad histórica, el pensamiento lógico de L. Wittgenstein en las formas de vida, la Escuela de Frankfurt en la comunidad comunicativa, etc. Se redescubre al mito como articulación simbólica fundante, en cuanto al recoger las experiencias profundas de la vida tales como las de sentido, origen y fin, culpa, deseo, muerte y permanencia, límites y despliegue, individualidad y comunidad..., y de las dimensiones trascendentes de lo real, como espacio y tiempo sagrados, ofrece el núcleo desde el cual una cultura despliega su racionalidad y lenguaje. Ello equivale a reconocer una constitución diferenciada e histórica de la razón humana, que se acuña y despliega no sólo correspondiendo a su naturaleza sino al acaecer de ésta en medio del acaecer de todo lo que es.

b) Desde la búsqueda de una racionalidad más concreta y plena que supere la crisis de abstracción, dispersión, distanciamiento de las sociedades y de la realidad en general en su situación presente y compleja. Como un camino de retorno de la progresiva abstracción y especialización conceptuales y de una actitud de dominio que llega a la manipulación, se revaloriza en el relato mítico su visión totalizadora, de sentido, fundante aunque no al modo filosófico, permanente sin ser estática, de respuesta a un acontecer del cual se participa. Así, más allá del espacio y tiempo cuantitativos, propios de la civilización, hallamos por ejemplo la noción de "tierra" –"mapu" entre los "araucanos"–, madre y sagrada, extensible a todo el continente, que funda nuestro sentir de arraigo, más radical y abarcador que el de fundamento (2); la noción de "tierra sin mal" que orienta el sentido de vida de los pueblos guaraníes como morada perfecta y permanente, con respecto a la cual todo es juzgado imperfecto y en camino y a la vez de identidad perdurable, ensalzada con gran sabiduría en sus cantos a pesar de míseras condiciones; la idea de un tiempo que es maduración de la vida, inserto en el gran tiempo, en lo cual reside la salvación, y en el que se dan las acciones fundadoras, que el rito renueva (3).

Numerosos relatos míticos articulan la memoria que nuestros pueblos tienen de hechos esenciales, que la historiografía apenas registra o no alcanza

en su verdadero sentido; por ejemplo, el rito peruano de Inkarri evoca la grandeza pasada e indica simbólicamente en la recomposición del cuerpo mutilado, la cabeza creciendo hacia los pies, la esperanza en su regeneración librándose de la situación de sometimiento (4); el mito argentino de la difunta Correa tipifica en la figura de una madre y esposa heroica el sufrimiento, resistencia y valores morales de un pueblo (5); R. Kusch recoge en el relato mítico de Ceferina, en el Noroeste argentino, el sentido de lo sagrado, del bien y del mal, de la vida individual y comunitaria a través de significantes que testimonian una identidad mestiza (6). Se está aprendiendo a rever en el mito no ya una etapa superada del logos sino una forma del mismo, de pentrante comprensión y refinada articulación, una fuente para la racionalidad objetivadora filosófico-científica, que no tiene por qué operar como opuesta sino complementando a través de su modo propio de explicitación. La caída de vanguardismos y astucias de la razón tal vez favorezca esta otra actitud.

c) Desde el intento de un lenguaje que recupere el sentido originario y convocador de la palabra y la articulación en general, superando su vaciamiento y dispersión, y reconozca la posibilidad de modos configuradores diversos, entre ellos el recurso simbólico, que apunta a una totalidad significativa, a lo paradigmático, a la plurisemia. En este sentido, la teoría del relato ha ubicado al mito como una forma específica, originaria, en la que abrevan aún el lenguaje científico, filosófico y sobre todo artístico, articulándola en sus propias formas. Tanto la filosofía como las ciencias operan desde una comprensión de mundo, originariamente relatada por los mitos, aunque luego sea resemantizada y rearticulada; la literatura y el arte plástico la han recogido en sus propios cánones, influidos además por ella y serían incomprensibles en América sin tenerla en cuenta, así como la música afroamericana sin su fuente mítico-religiosa (7).

d) Desde un pensar intercultural que procura responder a las diferentes experiencias y relatos de las culturas, además de los que la filosofía juega en su propio ámbito en Occidente. Y para ello se hace necesario partir de sus núcleos ético-míticos, que constituyen la base de su identidad narrativa, que continúa desplegándose en otros recursos del lenguaje; es preciso dejarse informar y transformar por ellos, que dan a pensar, intentando comprenderlos y expresarlos de modo adecuado, sin querer traducir a un sistema previo de conceptos, lo que significaría reducción, desconocimiento, monólogo.

Ello equivale a reconocer que el logos se va constituyendo con la misma historia de la humanidad, a través de una diversidad de configuraciones comunitarias, que no operan como formas de vida cerradas sino comunicantes entre sí, actualizadoras de potencialidades del ser humano. Si esto es evidente en el mundo de hoy, se hace inevitable en América, constituida por una convivencia cultural, y si la extensión de una racionalidad planetaria lo ha ocultado, la conciencia mítica que perdura en la tradición oral, en el arte y en la nostalgia de una identidad no desplegada, no deja de recordarlo.

NOTAS

(1) P. Ricoeur utiliza esta expresión. Cf. *Le conflit des interprètations*, I.

(2) Cf. D. Picotti C. (1985)

(3) "Textos Mby-a", en A. Roa Bastos (1980).

(4) F. Bourricaud, "Tres versiones del mito de Inkarri", en *Folklore americano*, IV, 4, Lima, 1956.

(5) N. Massa, Difunta Correa. *La leyenda de Vallecito*, 1, San Juan, 1965.

(6) R. Kusch, *Esbozo de una antropología filosófica americana*, Cap. 3.

(7) Cf. D. Picotti C., *El aporte musical africano a la identidad histórico-cultural del Río de la Plata, Comunicación al Primer Encuentro de Culturas Afroamericanas*, Buenos Aires, 1991; y J. Jahn 1970.

IV. BIBLIOGRAFÍA

Cassirer Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas*, México, FCE, 1971, 3 vol.

Colombres, Acha & Escobar, *Hacia una teoría americana del arte*, Buenos Aires, Ed. del Sol, 1991.

Cullen Carlos, *Reflexiones desde América*, Rosario, Edit. Ross, 1986.

Dussel Enrique, "Ermeneutica e liberazione. Dalla 'Fenomenologia ermeneutica' ad una 'filosofia de la liberazione'. Dialogo con Ricoeur", pp. en *Segni e Comprensione* 15 (1992), pp.78-107.

Dussel, Enrique, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973.

Eliade, Mircea, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1949

Freud, Sigmund, *Obras completas*, 2-3, London, 1942.

Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, México, FCE, 1978.

Heidegger, Martin, *Unterwges zur Sprache*, Neske, 1959.

Jahn J., Muntu: *Las culturas de la negritud*, Madrid, Guadarrama, 1970.

Jung, Carl Gustav, *Symbole der Wandlung*, Ges, 1973, W.5.

Kusch, Rodolfo, *Indios, porteños y dioses*, Buenos Aires, 1966.

Kusch, Rodolfo, *América profunda*, Buenos Aires, Hachette, 1975.

Kusch, Rodolfo, *Esbozo de una antropología filosófica americana*, Antonio de Padua, Castañeda, 1978.

Kusch, Rodolfo, "Lo americano y lo argentino desde el ángulo simbólico filosófico", *Stromata*, XXXV, (1979) pp. 159-168.

Lévy-Brühl, Lucien, *Les fonctions mentales dans les societés inférieures*, Paris, 1910.

Lévy-Brühl, Lucien, *La mythologie primitive*, Paris, 1963.

Lévi-Strauss, Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958

Picotti, Dina, "Concepciones del espacio y del tiempo entre los mapuches. Aportes para un replanteo de las categorías de espacio y tiempo desde una experiencia cultural", *Comunicación a las Primeras Jornadas de Historia Argentina*, Universidad de Morón, 1985.

Ricoeur, Paul, *Le conflit des interprétations*, Paris, Eds. du Seuil, 1969.

Ricoeur, Paul, *La métaphore vive*, Paris, Eds. du Seuil, 1975.

Ricoeur, Paul, *Temps et récit*, Paris, Eds. du Seuil, 1983-85, 3 vol.

Roa Bastos, A. (comp.), *Las culturas condenadas*, México, Siglo XXI, 1980.

Scannone, Juan Carlos, "Sabiduría popular y pensamiento especulativo", en *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*, Buenos Aires, Guadalupe, 1984.

V. REFERENCIAS

FILOSOFÍA LATINOAMERICANA
FILOSOFÍA-TEOLOGÍA
HERMENÉUTICA
RACIONALIDAD
SIMBOLISMO
IMAGINARIO ESCATOLÓGICO-UTÓPICO
UTOPÍA
IDENTIDAD
GEOCULTURA
PUEBLO
ANTROPOLOGÍA
MESTIZAJE
LATINOAMÉRICA



Universidad Católica Blas Cañas

Presidente : R.P. Leonardo Santibáñez M. s.d.b.
Rector : Sergio Torres Pinto

BOLETIN DE FILOSOFÍA
Nº 9 / 1997-1998 / Volumen 3

ISSN Nº 0716-601-X

Inscripción Nº103.472

Esta revista es indexada por el Repertoire Bibliographique de la Philosophie - Universidad Católica de Lovaina.

Publicación a cargo de la Dirección de Investigación y Extensión de la U. Católica Blas Cañas
Santiago - Chile

BOLETÍN DE FILOSOFÍA Nº 9

Dina V.Picotti C.
LA PRESENCIA AFRICANA EN NUESTRA IDENTIDAD

Ediciones:
1998 Buenos Aires.

Abstract

El aporte del África negra, llegado principalmente a través de la esclavitud, a la configuración de la identidad histórico cultural americana, no ha sido aún suficientemente asumido y valorado, a pesar de que los estudios especializados en las diversas áreas regionales y culturales se han ido incrementando y afinando. Por ello las presentes consideraciones, en los límites del espacio disponible, se orientan a reflexionar acerca de la amplitud y sentido de tal aporte, sobre la base de los datos que proporcionan tales investigaciones y de la propia experiencia, y concentrándose en el caso de Argentina, donde suele negarse la presencia africana.

En medio del proceso globalizante en el que actualmente nos encontramos, se advierte más que nunca la necesidad de afianzar políticas regionales de integración que permitan interactuar con mayores posibilidades. Pero la fortuna de las mismas dependerá no sólo de los acuerdos que se obtengan y realicen en los diversos aspectos, aún en el orden cultural, sino del reconocimiento y reunión de nuestro sujeto histórico, porque es lo que permitirá discernir necesidades y posibilidades con respecto a sí mismo y al contexto mundial en el que se juega. Esta tarea ya había sido avizorada por los Libertadores en el momento de organización de nuestros países, advirtiendo lúcidamente sobre la necesidad de lograr instituciones acordes con su propia realidad, para poder desplegarla y cumplir el protagonismo que les toca en la historia universal, vista en su plenitud como la historia de todos los pueblos. Mientras el actual proceso de globalización, que se desarrolla como extensión planetaria de la racionalidad filosófico-científico-técnica, tiende a organizar el mundo sólo desde ésta, nivelando o bien englobando las diferencias, cuando para ser justos con toda la historia habría que pensar en y tender hacia una ecumene, es d. a la convivencia de pueblos y culturas.
Por consiguiente, el reconocimiento y la reunión de nuestro sujeto histórico, constituido por los diferentes pueblos y culturas que han convivido en nuestros países, requiere una lógica y en general una actitud adecuadas, es d. una inteligibilidad y racionalidad que se construyan a través de la misma tarea de reconocimiento, en relación de sujeto a sujeto, para poder comprender y valorar desde ellos, y una voluntad de tal, que si realmente opera deberá traducirse en una organización política acorde .
En el configurarse de la identidad histórico-cultural americana a través de un largo y complejo proceso histórico, en el que confluyeron y se mestizaron grupos humanos precolombinos con otros advenidos a partir de la conquista y civilización, el aporte africano llegado principalmente con la esclavitud, alcanza un peso y significancia aún no bastante conocidos y valorados, sea en la conciencia común de la población, como en la intelectual y política.
La presencia africana en América procede casi exclusivamente de la deportación de esclavos desde diversas regiones del África negra, sobre todo occidental, por los europeos a sus colonias americanas, como fuerza de trabajo para la obtención de productos básicos que movilizaron su sistema mercantil. Un porcentaje ínfimo, que ya estaba en Europa, vino más o menos libremente con los conquistadores y colonizadores europeos, por ej. desde España, o bien por sí mismos desde África, sea en época

precolombina, como posteriormente; tal es el caso de los coboverdianos llegados al Río de la Plata después de la primera guerra mundial y en etapas sucesivas, y de los que fueron inmigrando más o menos individualmente en época más reciente. Desde principios del s. XVI hasta la abolición de la esclavitud a fines del sigo XIX, fueron traídos más de 10.000.000, aunque no se disponga de datos suficientes para saberlo con mayor precisión. El 90% fue destinado a las colonias europeas del Caribe y Brasil en función de seis producciones fundamentales: azúcar, café, tabaco, algodón, arroz y minería, si bien la magnitud de la trata haya sido tal que miles de ellos fueron empleados más allá de estas actividades, permeando todas las sociedades americanas, desde México hasta la zona andina y el Río de la Plata, regiones donde aun hoy se pueden registrar en no escaso porcentaje sus descendientes, criollos y mestizos, afroamericanos. En Argentina, aunque la presencia africana no alcanza la proporción que tuvo y tiene en otras zonas de América, donde las plantaciones y las minas requirieron una cuantiosa mano de obra esclava, sin embargo es más numerosa y amplia de lo que suele pensarse, y es posible registrarla en todos los ámbitos de la vida.

La presencia africana en América Latina, y dentro de ella en la región que hoy nos ocupa implicada por el 'Mercosur', ha sido registrada y explorada por investigadores de las ciencias sociales, literatos, artistas, etc. y la población, quienes han proporcionado toda clase de datos, referencias y consideraciones críticas, concientes a la vez de lo mucho que queda por inquirir y sobre todo por apreciar de modo adecuado. Los estudios afroamericanos y africanos en general requieren, sin embargo, todavía ajustes y precisiones en las perspectivas que adoptan, en tanto deudores de una larga historia de distorsión, junto con aquella actitud teórico-práctica ya mencionada. Una doble preocupación ha de conducir a esta tarea: la necesidad de responder a la historicidad de las cosas y del hombre en su diversa y constante configuración, y en este contexto la de apropiarse del valioso aporte del África negra a la historia de nuestros países.

El mismo se verifica en cada uno de los aspectos de ésta: en la población, en el lenguaje, las artes, la religión, en la organización política, económica, militar, en las costumbres. Dados los límites de mi posible contribución a esta mesa, me referiré sólo, y de manera sucinta, a algunos aspectos y cuestiones.

Entre ellos es importante para ubicarse adecuadamente, comenzar considerando el hecho de la marginación y deculturación, resistencia y creatividad.

La esclavitud real de los africanos en América no concluye, como observa G. Carrera Damas, con el acto jurídico de abolición, sino que perdura hasta el presente en forma de conflictos y tensiones sociales, en la discriminación refinada y encubierta de un no reconocimiento y asunción de su presencia y en general de una no adecuada valoración.

El sistema de esclavitud racializó profundamente las relaciones de producción, agregando un conflicto nuevo a las contradicciones y alienaciones ya existentes: el antagonismo racial, el negro mercancía, y una forma complementaria de alienación, la asimilación pura y simple del colonizado, la desaparición de su propio ser, su zombificación: la pérdida no sólo de la libertad de vida y trabajo, esto es, del propio articularse, sino también de la memoria colectiva y del imaginario, a través de los cuales los pueblos transmiten y recrean de generación en generación sus experiencias y modos singulares de ser.

Los esclavos reaccionaron de múltiples maneras, más o menos activas o pasivas. Quienes sobrevivieron a las penas físicas y morales del exceso de trabajo, a las malas condiciones de vida y a una deculturación producida a través de los más diversos mecanismos, en parte huyeron de las plantaciones, buscando refugio en las montañas o en las selvas para preservar en lo posible su libertad e identidad, constituyendo comunidades cimarronas que se autoabastecían y defendían. A esta primera forma cabe

también integrar el intento de ex-esclavos de retornar a su tierra de origen o a la de sus antepasados, desde las primeras décadas del siglo XIX: no sólo fue importante este movimiento migratorio por el número de los que retornaban sino por la influencia política y cultural que ejercieron en África, si bien fueron también manipulados por esclavistas y abolicionistas en la medida y forma de sus diferentes intereses y posibilidades. Pero en su mayor parte resistieron en las mismas colonias intentando preservarse en medio de la hegemonía de éstas, permerarlas de sus propios valores y reelaborar con heroica creatividad nuevos modos de sentir, pensar, actuar, es decir operando como verdadera matriz cultural en la construcción de nuestra identidad.
Aunque también cabe observar que no todo pudo ser conjurado. Junto a los fenómenos positivos de creatividad, también se observaron otras conductas, como el tío-tomismo, el miedo y la vergüenza de ser negros, la inhibición y el dualismo culturales, la imitación y la ambivalencia, etc. que aún caracterizan a muchos negros y mulatos en nuestras sociedades; miseria espiritual creada por la esclavitud, la colonización y el imperialismo, como un estigma de la indebida relación del hombre con el hombre, de sistemas políticos inadecuados e injustos, que terminan por involucrar a sus autores y sostenedores, porque cuanto acaece a algunos miembros de la comunidad repercute necesariamente sobre toda ella: no es posible constituir sanamente nuestro sujeto histórico sin el reconocimiento de todos sus miembros. Tampoco tuvieron éxito los levantamientos armados que se produjeron desde el siglo XVI a fines del XIX, desde el Caribe al Brasil; fracasaron políticamente salvo el caso haitiano que generó la independencia nacional, aunque sin poder lograr hasta el presente el bienestar y la prosperidad de la población; es también de alguna manera el caso de los palenques cubanos y colombianos, de los cumbes venezolanos, los quilombos brasileros y hasta de las repúblicas cimarronas reconocidas como los maroons jamaiquinos o los bush de Surinam, de las diásporas como las de los Caribes negros en Centroamérica y de los que en actitud de rechazo consideraron la necesidad final de repatriarse como los rasta jamaiquinos, a pesar de su valor reactivo.
Tampoco el pensamiento político y económico africano precolonial pudo resurgir y plasmarse, ni algunas otras experiencias de su genio, al menos en la proporción y calidad que tuvieron en áfrica, tales las técnicas de trabajo del hierro, la hilandería, la escultura en madera y marfil. Pero cuando la resistencia logró florecer creativamente y la profunda angustia de la condición esclava alimentar el gran dinamismo africano, éste dio sus frutos, como en el ámbito religioso, el de la música y la danza, de la lengua, la literatura y las artes plásticas, la vida familiar y social, el arte culinario y del vestido y expresiones en general de su sabiduría, vivacidad y optimismo, que marcaron para siempre la identidad mestiza latinoamericana.

Las resonancias del lenguaje.

La existencia de una proporción importante de africanos en la población americana debió reflejarse no sólo en sus rasgos físicos sino también culturales. Uno de los aspectos básicos para rastrear una cultura es siempre el lenguaje. No sólo por la existencia de vocablos de determinado origen y composición, sino por el modo de articularse, que indica la configuración misma de aquélla.
Si bien se ha dicho que el esclavo africano no logró cimarronear ciertos aspectos de la vida americana, como la lengua de sus amos, salvo el caso de los dialectos criollos, sin embargo es innegable su gran influencia sobre el español y el portugués, en el Caribe sobre el francés, el inglés y el holandés, no sólo por el aporte de un porcentaje no despreciable de vocablos y modismos, sino también de estructuras más básicas, como

por ej. la forma de nominar y el sentido mismo de la palabra. De allí que los lingüistas se orienten más hacia ellas que a verificar relaciones más superficiales como la conservación de vocablos.
Tratándose de éstos, los han ido registrando en número considerable y en su procedencia de las diversas lenguas africanas de origen, así como en su recreación como fruto del proceso de asimilación y acomodación a lo nuevo. A pesar de que los esclavos, al ser traídos a América en muy joven edad y separados de sus comunidades, perdieran en gran parte las lenguas de sus antepasados y sus culturas, sin embargo, según toda clase de testimonios, sobre todo literarios, mantuvieron su esencia, reorganizando creadoramente el material linguístico al sustituir unos vocablos por otros o reformarlos y producir imágenes como lo hacían en sus lenguas originarias. Porque para los africanos la lengua no es, como a menudo para los europeos, la concepción de mundo de un pueblo, por la que éste se concibe como una unidad cultural, sino que 'nommo'- voz bantú- la palabra, precede a la imagen, no es idea, imagen portadora de sentido, sino sólo la expresión fonética de un objeto, no tiene valor cultural en sí misma sino que se la otorga el hablante cuando crea una palabra-semen formando una imagen. Lo que constituye una lengua no es el tesoro de vocablos, sino el modo, 'kuntu', de utilizarlos, que es fuerza independiente, una categoría fundamental del pensamiento africano. Así han podido surgir en el mundo afro-americano lenguas mixtas como el criollo, Surinam, papiamento en el Caribe, mal llamadas dialectos, es decir variaciones o degeneraciones del español, francés, inglés, holandés, cuyo vocabulario procede preferentemente de palabras europeas y en parte africanas, pero la sintaxis sigue las reglas de la gramática africana; si se considera que la esencia de una lengua no reside en el vocabulario sino en la estructura gramatical, habrá entonces que considerarlas lenguas neo-africanas y no indogermánicas recientes.
En el español hablado en Argentina se ha registrado un porcentaje apreciable de vocablos, expresiones y modos de hablar de procedencia africana. N. Ortiz Oderigo pudo reunir más de 500 dicciones que proceden de diversas lenguas africanas, sobre todo del poderoso tronco linguístico bantú y del congolés. Mencionaremos algunos ejemplos: la palabra 'tango', que denomina a nuestra danza más famosa, procedería según este investigador de una transformación del vocablo 'Shangó', dios del trueno y de las tempestades en la mitología yoruba del África occidental; apoyaría esta interpretación entre otras razones el hecho de que en Argentina, como en otros países americanos, el tambor llevaba este nombre, de que Shangó sea el dueño de los membranófonos y que voces pertenecientes a la misma palabra diseminadas por toda África designaran tambores, ritmos y el mismo acto de danzar. Palabras y expresiones como 'tata', 'fulo de rabia', 'mucama', 'milonga', 'criollo', 'marote' y tantas otras mencionadas también por R. Rojas, a pesar de no inclinarse a reconocer los aportes africanos, son de este indudable origen.
Al afirmar que los afroamericanos mantuvieron la esencia de sus lenguas, nos referimos también, sobre todo, a la presencia de su sentido de la palabra, que además se acercaba más al que las culturas indígenas le otorgaban. Ella reviste para el africano una importancia y rol fundamentales: semen, fuerza vital que activa el curso de las cosas, las transforma y se transforma el hombre al pronunciarla; por ello toda palabra es de acción, comprometida, ninguna es inofensiva. Un fluir especial es la risa; en la poesía neo-africana aparece frecuentemente en la figura de un río que rompe cadenas, libera.., fuerza especial que a menudo permitió al esclavo dominar sus vicisitudes.
Entre estas consideraciones cabe hacer alguna, que también nos alcanza, en relación con la escritura. Ha sido discutida la importancia de ésta para la conservación y progreso de una cultura. C. Lévi Strauss terminó negándole una relación directa, puesto que épocas

de grandes avances como el neolítico, sin embargo no la tuvieron. Si además se tiene en cuenta su otro rol más trascendente de nombramiento y comunicación, entendiéndose también por escritura signos pintados, incisos, raspados o impresos, se deberá incluir el lenguaje de los tambores, más adecuado al tipo tónico de las lenguas africanas que una escritura alfabética, que requeriría un complejo sistema de acentos, consonantes y otras marcas para indicar no sólo las tonalidades sino los matices. El lenguaje del tambor no es una especie de alfabeto Morse, sino reproducción directa y natural de la palabra, comprensible para los iniciados, dirigida a los oídos en una lógica correspondiente de la palabra y la escucha, en lugar de la contemplación sensible-inteligible occidental; habría que tenerlo muy en cuenta cuando se habla de la inteligibilidad entre nosotros, porque se acerca más a la indígena y la refuerza. El tambor no conserva sólo ritmo y melodía como la escritura en versos, sino además el conjunto melódico-rítmico de las palabras. Llama a los orishas en la santería cubana, convoca a los loas en el vudú haitiano, imparte órdenes entre los ñáñigos en Cuba y gracias a él se conservan aún allí y en otros sitios restos de lenguas africanas; perviven con fuerza en las 'llamadas' afro-uruguayas y han venido a formar parte de nuestro lenguaje en América, con el vigor que le imprimieron sus importadores africanos: cual elocuente escritura conservaron, recrearon y continúan nombrando y convocando, acompañaron las gestas patrias, fueron pregoneros oficiales y transmiten hoy un particular sentido a las manifestaciones populares, por su tradición de ser el lenguaje más expresivo de los esclavos y de los ciudadanos sin voz. El sentido de la impronta africana

Estos y otros ejemplos, que se pueden registrar en los más diversos aspectos, revelan una cultura armónica, que permite, además, acomodarse a situaciones nuevas; una lógica vital, de alteridad y comunicación, que se expresa a través de un genio vigoroso y sensible, capaz de asumir lo real en la complejidad de sus formas, en su incesante despliegue, como la polimetría y la polirritmia de su música, de coprotagonizarlo y celebrarlo con el canto y la danza, de convocarlo con la fuerza de su palabra. Son rasgos que apuestan al sentido de los seres y de la vida, y que, habiendo pasado a formar parte constitutiva de nuestra identidad, debieran ser conocidos y valorados, justamente en una época de globalización instrumentadora.



Picotti, Dina. Univ. Nacional General Sarmiento

VI CORREDOR DE LAS IDEAS DEL CONO SUR

"SOCIEDAD CIVIL, DEMOCRACIA E INTEGRACIÓN"

Montevideo 11-13.3.2004

Comisión (2): Interculturalidad

Las exigencias y posibilidades interculturales para la configuración política de la integración

El tema que en general nos convoca, "Sociedad civil, democracia e integración" responde, sin duda alguna, a una preocupación contemporánea que Alain Touraine, entre otros, enunciaba en 1997 en el mismo título de una de sus obras: *¿Podremos vivir juntos? - la discusión pendiente: El destino del hombre en la aldea global*"[1], concluyendo en la necesidad de plantear una nueva figura de la democracia desde la diversidad de grupos que componen las sociedades actuales si se quiere evitar los riesgos de totalitarismo, fundamentalismo o anarquía, de los que ya se ha tenido triste experiencia. Ello significa un replanteo del sistema vigente y del modo de pensar que lo sustenta, hacia una lógica de la diferencia y de la historia, que se configure a la par de la realidad misma, desde sus diferentes manifestaciones y voces en diálogo, orientándose por lo tanto a la integración, en lugar del dominio o la extensión de una sobre las otras.

En el ámbito que nos es más inmediato de América Latina, somos además deudores, dentro de la historia de la expansión del sistema, del proceso de conquista, colonización y neocolonizaciones, que se prolongó sustancialmente en el modo de organización de nuestros países y su praxis hasta hoy, dado que no procedió de la forma de vida y exigencias propias sino de modelos vigentes en los países de la modernidad europea y sus extensiones en América del Norte, sin tampoco haber logrado de manera decisiva políticas regionales que reúnan y potencien intereses comunes.

Esta tarea de integración que se impone y que ya preconizaron los libertadores a principios del siglo XIX como condición imprescindible para obtener la libertad real de nuestros países, requiere una transformación de comprensión y de actitudes, de lo que ofreceré algunos ejemplos ilustrativos tocantes a aspectos diferentes pero interrelacionados, a partir de proyectos de investigación en los que participo: a saber, la importancia del 'desarrollo local' para un replanteo de la economía en la cuestión del desarrollo humano en contexto de globalización, la necesidad de concertar prácticas sociales que viabilizen un proyecto ampliado del Mercosur, la exigencia de una

---

[1]Alain Touraine, *¿"Podremos vivir juntos?-la discusión pendiente: El destino del hombre en la aldea global"*, FCE, Buenos Aires 1998.

comprensión y práctica intercultural en la vida ciudadana.

En la debatida cuestión en torno al desarrollo humano, que ha pasado por diversos planteos y críticas de una visión economicista e instrumentadora hasta orientarse hacia la calidad de vida y la participación soliaria, el escenario de lo local retoma una importancia cada vez mayor entre actores que buscan alternativas para salir de la pobreza y la marginación, consolidándose perspectivas y experiencias que cuestionan de hecho la relativización de lo local en los planteos vigentes. Se hace hincapién[2] en las posibilidades reales que ofrece el 'desarrollo local', con su caracteres de singularidad, resistencia a definiciones estrictas, procesalidad, en tanto devenir históricamente condicionado, y sistamaticidad, en cuanto no es algo acabado y sobredeterminado sino un conjunto de factores interrelacionados, por lo que su elaboración e implementación implica siempre una acción social deliberada, un marco institucional nacional o regional que asegure su sustentatibilidad. Aparece entonces, en una primera aproximación, como un modo participativo y consensuado de cambiar la realidad en un espacio territorial determinado. Se advierte aquí, distinguiéndose de la planificación tradicional, la relevancia del actor social como sujeto del proceso, la calidad de producto socio-político con consistencia técnica, en lugar de un producto técnico elaborado por expertos que interpreten las necesidades de la gente, y por lo tanto su vínculo con una noción de desarrollo humano entendido como aumento de las libertades reales y de la capacidad de optar de la gente. Dado su carácter de proceso social complejo, el abordaje se hace necesariamente transdisciplinar, siendo preciso encarar tres perspectivas fundamentales: 1. La cuestión surge en un contexto de globalización que es necesario tener en cuenta, con sus transformaciones tecno-económicas, socioculturales, a las que se ha reservado más bien el nombre de mundialización, y políticas. La recíproca interrelación entre lo simbólico y económico que refuerza a los procesos globales y por otra parte el no estar mutua y absolutamente determinados, permite a las sociedades y personas un procesamiento diferente de la globalización y cohabitar de manera variable con la cultura, a pesar del impacto que inevitablemente tienen. Es así como los procesos de desarrollo local, al inscribirse en ese mundo de relaciones y condicionamientos, se diferencian e identifican por la capacidad social, económica, cultural para procesarlos y definir consensualmente su propia modalidad de desarrollo, porque es a nivel local donde se expresan de manera más clara los problemas derivados de la globalización y la mundialización y donde es más evidente la necesidad de asociarse para convivir y competir en un mundo global, preservando valores y calidad de vida y atendiendo

---

[2] R.Domecq, "Desarrollo humano y desarrollo local", en *La reflexión acerca del desarrollo humano al comenzar el siglo*, Proyecto de investigación, Universidad Nacional de General Sarmiento, Instituto del Desarrollo Humano, 2003.

al compromiso humano y ambiental con las generaciones futuras; conduce a los actores sociales a explorar conjuntamente alternativas, dado que la respuesta a problemas de carácter sistémico requiere respuestas también sistémicas, un conjunto de actores diferenciados para problemas tales como la competitividad y el conjunto de agentes que la definen -empresas, sistemas de investigación científica y tecnológica, escuela, educación superior, cámaras y asociaciones profesionales involucradas, ONG especializadas, fuerzas políticas, medios de comunicación, etc.-, la preservación del medio ambiente, la exclusión, la recuperación de actividades, el ordenamiento urbano. Esta participación de actores involucrados es la condición necesaria para actuar sobre los problemas y la progresiva conciencia de la comunidad acerca de su pertinencia confiere sustentabilidad a las propuestas, trabajando sobre las características requeridas para su optimización.

2. La evolución del concepto de desarrollo local, de los polos de desarrollo a la valorización del territorio: no obstante las transformaciones que produce el proceso de globalización, tales como deslocalización de las corporaciones, flujos del conocimiento, la información y la tecnología, decisiones tomadas fuera del ámbito geográfico de países y regiones, debilitamiento del estado-nación, permeabilidad de las culturas, nuevas modalidades de asociación, lo local adquiere nuevas dimensiones. Si bien todo es más móvil e incierto, las universidades, administraciones, escuelas, campos, usinas, la misma gente, permanecen donde estaban. Lo local se internaliza en la preocupación por el desarrollo regional con el objetivo general de atenuar las consecuencias de las mutaciones económicas, actuar sobre los desequilibrios; se plantean problemas que continúan vigentes aunque se discuta el alcance de las políticas y el rol de los actores sociales: a.la necesidad de una acción deliberada del estado, porque el juego natural de la economía reposa sobre una apreciación incompleta de los costos; b.necesidad de prever, porque los desequilibrios en la repartición de actividades tiende a reforzarse independientemente de las causas que los provocaron; c. necesidad de consenso, para que el ordenamiento del territorio sea sostenible, es d. carácter político del desarrollo regional. Aunque lo local siempre fue relevante en el aprecio de la gente, desde las últimas décadas adquiere especial importancia como nivel de la actividad económica y social. Si hasta fines de la década del 60 la planificación y las políticas de desarrollo, con cierta visión teórica del mismo, ligaban la suerte y el crecimiento de las localidades al impacto de las macrodecisiones de carácter global o sectorial, al efecto de arrastre de los polos de desarrollo o a la inducción técnica de los complejos industriales, con apoyo directo a las empresas para impulsar el crecimiento de ciertas regiones y sectores a través de incentivos fiscales, financiamiento subvencionado o transferencias, beneficios para compensar las deseconomías de localización o para impulsar el surgimiento de nuevas ramas o sectores para consolidar el espectro productivo, se hace evidente en el tercer mundo y en la zonas europeas rezagadas que tales efectos de arrastre se

producían en ciertos contextos socioculturales y tecnológicos pero no se generaban automáticamente por el sólo hecho de instalar una gran industria. A fines de la década del 70 esas políticas pierden sustento y dinamismo, se admite que a través de ellas es difícil estructurar un desarrollo estratégico del territorio, debido a su costo social pero sobre todo por haber sido pensadas desde arriba y ejecutadas desde afuera, es d.sin valorizar la capacidad, creatividad e iniciativas de los actores sociales de la región: hubo desarrollo en la región pero no de la región, se omitió el desempeño social de los actores locales, con sus valores, conocimiento, iniciativas y comportamiento. El abandono de las políticas generales de desarrollo lleva a implementar políticas activas más específicas orientadas al territorio y a lo local. El desarrollo productivo y la competitividad dependen del modo en que los actores sociales se comprometen en su construcción y el objetivo general es competir en un mundo global sin desmedro de la calidad de vida, de la cultura y de los valores compartidos. Para ello se requiere un primer momento de sensibilización: proceso de enseñanza-aprendisaje por el que un número creciente de ciudadanos se hace conciente del problema y acuerda el modo de enfrentarlo; luego la elaboración de un plan estratégico que involucra a un número creciente de actores, lo que implica la mejora de la competitividad sistemática puesto que participan los agentes que la definen, y la mejora de la calidad de vida de las personas. Ello significa además del logro de ciertos objetivos y capacidades, también el proceso de procurarlos de manera equitativa, participativa y sostenible.

3. El concepto de Desarrollo Humano en base a los informes del PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo) y a los aportes de algunos intelectuales para compararlo con los atributos más relevantes del Desarrollo Local. La competitividad de las empresas se desarrolla en ciertos contextos innovadores muy condicionados por el manejo del conocimiento y las modalidades del aprendizaje. El desarrollo tecnológico, que empuja el crecimiento económico y la competitividad de las firmas, además de su expresión general mundializada, se asienta en áreas definidas del planeta y está muy condicionado por el modo en que los individuos gestionan las instituciones, organizan la educación y enlazan la innovación con la producción y con las necesidades sociales; ello implica considerar además de la dimensión espacial y temporal y las relaciones que de alguna manera la sustentan, el concepto de identidad y los valores compartidos, dado que el destino personal no es ajeno al colectivo; pero la codificación de un lenguaje común y de expectativas compartidas, acompañado de un sistema de relaciones extralocales, lleva a la configuración de una organización productiva diferente, basada en la multiplicidad de empresas pero abierta al territorio de pertenencia. La nueva competitividad deviene de los agentes territoriales que son los que producen, procesan y difunden el conocimiento, como función del sistema que los vincula, porque no es sólo la competencia de las empresas, la calidad institucional, la creatividad y pertinencia del sistema de ciencia y tecnología, la excelencia de

la enseñanza o la dinámica de las organizaciones sociales, sino el modo en que estos factores interactúan; se trata de un cambio en cualidad, un modo de ser. No sólo se enriquece el concepto de competitividad sino que se le restituye su carácter sistemático, su contenido social y su referencia a un contexto histórico determinado. Sin embargo, observa R.Domecq, que sugestivo como propuesta, consistente y verificable en muchas experiencias recientes, encierra no obstante interrogantes, en relación con los cuales hace algunas consideraciones referidas al desarrollo del conocimiento en Argentina y en relación con los problemas que lo afectan.

Con referencia al mismo concepto de desarrollo humano (DH) el Primer informe del PNUD de 1990 decía que la verdadera riqueza de una nación está en su gente, y el objetivo básico del desarrollo está en crear un ambiente propicio para que los seres humanos disfruten de una vida prolongada, saludable, creativa. Se buscaba por una parte generalizar un indicador que incorporara la longevidad, la educación, el PNB pero atendiendo a los aspectos sociales de la vida, y que por otra incorporara al análisis nuevas dimensiones del desarrollo en el contexto de la mundialización. En el Informe de 1999, P.Strecten, integrante del panel consultivo, avanza sobre estas nuevas dimensiones: el DH es el proceso de ampliación de las opciones de la gente, que se crean con la expansión de la capacidad humana y su funcionamiento, capacidades consistentes en una vida larga y saludable, conocimientos y recursos necesarios para un nivel de vida decente; aunque la gente valora también otras opciones, como la libertad política, social, económica y cultural, un sentido de comunidad, oportuniad de ser creadores y productivos, el respeto por sí mismo y por los derechos humanos; el DH es además el proceso de procurar esas capacidades de manera equitativa, participativa, productiva y sostenible. Ello anticipa su fuerte vinculación con el desarrollo local y la importancia de la participación de la gente en la construcción del desarrollo, la importancia particular, como afirma A.Touraine, de la libertad política, la creatividad y la dignidad personal, o como decía Amartya Sen en la Comisión Mundial de la Cultura y el Desarrollo de 1995, el desarrollo como el proceso que aumenta la libertad efectiva de quienes la aprovechan para proseguir cualquier actividad en la cual tienen razones para atribuirle valor, libertad para participar en las decisiones sociales y en la elaboración de las decisiones políticas que impulsan el progreso de esas oportunidades. Documentos del PNUD procuran sistematizar diversas aproximaciones a la idea de DH y una amplia literatura explora nuevas modalidades de D: en la reunión de Río sobre tierra se expresa una fuerte inquietud sobre la vida en el planeta si el tipo de crecimiento del último medio siglo se proyecta al siguiente; en el Informe del 99 y siguientes se considera un espectro de variables mucho más amplio que el consignado en los indicadores; se señalan las grandes oportunidades que ofrece la mundialización al desarrollo humano pero también la concentración de beneficios en unos pocos, el aumento de diferencias entre países y al interior de los mismos y sobre todo las capacidades para participar del desarrollo, siendo

pobres las políticas activas para corregirlas.

En la tarea de repensar el Mercosur en vistas a la efectividad y solidez de su proyecto, aparece como esencial una integración e institucionalidad social[3] que consolide un proceso de creación de un espacio económico, político y social a través de la interpenetración estructural, voluntaria y solidaria de los Estados parte, recuperando los intereses comunes que tienen como objetivo el desarrollo y cuyos mecanismos e instrumentos quedan definidos en el Tratado que le da origen. Se trata de hacer visible un esquema que lo aleje de los modelos cuyos resultados pueden cuestionarse y sobre todo intentar un camino ascendente y distinto de las vicisitudes y crisis que se repiten, orientándolo hacia otras decisiones y dinámicas. Reconocer la integración social desde categorías diferentes de las que la entendían sólo como un hecho dado en el sentido de poseer una misma lengua, historia, religión; visualizar más bien una estrategia de integración tomando como referencia la fuerza de la densidad interaccional, el sentido de la pertenencia, la participación para sumar actores, la cooperación y el conflicto en los acuerdos entre organizaciones gubernamentales y la estabilidad de las instituciones y de sus políticas. Estos referentes evidenciaron la baja y hasta nula capacidad de decididores políticos, administradores gubernamentales y otros para pensar un proceso de integración que no fuera medido en términos estrictamente comerciales.

El proyecto de investigación se propuso entonces reconocer si era viable que la política social de los países miembros pudiera convertirse en práctica social. El análisis de la gestión de políticas sociales en la región, para identificar el interés por la instrumentación de estrategias conjuntas entre las áreas de competencia, mostró que era débil la posición de pensar en términos de interacción y mucho menos de rediseño de acciones e instituciones interdependientes. Entre las unidades de análisis que entraron en debate, se dió el caso de las nuevas dinámicas regionales y subregionales para verlas en un mismo espacio, bajo la connotación social. De allí surgió la hipótesis de otorgar a la red Mercociudades impulso sinérgico para una nueva institucionalidad. Este actor casi desconocido desde las estructuras que pueden articular decisiones de mayor alcance es, en este estudio, el espacio de transversalidad y la necesidad de revisión del espacio regional-subregional. Se tata de proponer que desde su fortalecimiento se rompa la figura de un Mercosur en tanto paradigma de región que separa y niega las bases mismas del Tratado.

El apuntar a una institucionalidad social diferente no significa desatender el contexto, sino exige examinar contradicciones y convergencias. Tanto para Brasil y Argentina, como para los otros dos socios plenos, se abren nuevos caminos y

---

3 Gloria Mendicoa Directora, *Hacia una institucionalida social en el Mercosur*, Proyecto de investigación, Fac.de Ciencias Sociales, UBA, Buenos Aires 2003.

se espera mucho de ellos; se desafía a emprender, como en la Unidad Europea, la configuración de un 'método abierto de coordinación', que procure fomentar la cooperación, las buenas prácticas y acordar objetivos y orientaciones comunes, con una evaluación sistemática de los progresos en la materialización de los objetivos, que permite comparar e incluso aprender de la experiencia ajena. Si es cierto que el Mercosur pasa por crisis e incertezas, éstas han de ser tomadas como oportunidades, por lo que una institucionalidad social debe hacer esfuerzos por la construcción de una red de intereses compartidos, dado que las redes sociales son tramas de protección para evitar la profundización de brechas; promover la interacción de los actores sociales, no sólo de igual a igual, sino preparándose para el trabajo conjunto y de superación de controversias entre desiguales; concebir un alerta metodológico sobre las innovaciones institucionales, de la misma forma que el análisis de los impactos de las estrategias instrumentadas; fortalecer la preparación de los ciudadanos y de todos los que se encuentran involucrados en la relevancia de una nueva geopolítica con sentido estratégico y recreación de las identidades culturales; destacar el rol constructivo de la democracia con sentido social.

Un tercer ejemplo se refiere a la cuestión misma de la diversidad cultural en el contexto ciudadano y a las exigencias de un planteo y praxis interculturales[4]. Tal como lo han ido señalando las diversas exposiciones referidas a la temática en este proyecto, ya sea en sí misma y en el planteo y nociones que involucra, como con respecto a algunos ámbitos específicos donde se visualiza su modo de puesta en práctica, tales como la educación en sus diferentes instancias, la situación del indígena y del inmigrante, el hecho de la diversidad cultural, que siempre caracterizó a la historia humana testimoniando su despliegue, alcanza nuevo significado y exigencias en las sociedades contemporáneas ante la orientación homogeneizadora del proceso de constitución de las nacionalidades y del actual contexto de globalización.

El fenómeno de emergencia de identidades sociales de todo tipo, entre ellas culturales, reclamando sus derechos, lo pone en evidencia y constituye un desafío a la buena voluntad y a la capacidad de saber 'vivir juntos' porque requiere tanto apertura y comprensión como una adecuada praxis. Las diversas exposiciones[5] han pasado revista más bien a la carencia de ambas cosas aún cuando se declara y propone asumir la diversidad, salvo algunos ejemplos de criterios y prácticas que debieran convertirse en puntos de arranque ejemplares.

Porque si por una parte la diversidad cultural manifiesta el

---

[4] A.Ameigeiras Director, *Matrices culturales e interculturalidad: la problemática de la diversidad cultural en el contexto urbano"*, Proyecto de investigación, UNGS, Instituto el Desarrollo Humano, Los Polvorines 2003 (Pcia.Bs.As.)

[5] Me refiero a la Jornada "Diversidad cultural e interculturaliad" realizada en el ámbito del proyecto antes mencionado.

despliegue de lo humano en una pluralidad de formas de vida, que a su vez se diversifican y reconstruyen permanentemente en sí mismas y en la interrelación pacífica o conflictiva, por otra se percibe también la necesidad de reunir tales experiencias para beneficio de todos, sin afectar ni reducir su singularidad, lo que equivaldría a transformar el actual proceso de globalización o extensión planetaria de la cultura occidental en ecumene o diálogo de pueblos. Significaría un acto de verdad, es decir de reconocimiento de la historia humana real, en la totalidad y diversidad de sus realizaciones, y de justicia, es d. de concesión de libre espacio para todos sus actores o sujetos históricos. Ello supone un cambio profundo de la imagen vigente de hombre, de animal racional a habitante de un mundo[6]; de una racionalidad que apunta al dominio cognoscitivo y práctico de todo lo que es a la que se construya en la intercomunicación, en relación de acogida y correspondencia; de un lenguaje denominador y determinador al convocador, a través de una diversidad de modos y recursos que responden a diferentes experiencias de la realidad.

Involucra la adecuación de una serie de nociones principales, que tienen que ver con los diferentes ámbitos de una cultura y son condicionantes para una praxis adecuada. Entre ellas la noción de identidad: cabe destacar algunos rasgos importantes que se fueron reconociendo a lo largo de la historia de la filosofía y de otras tradiciones que también nos constituyen, así como algunos que se destacan en la experiencia actual, permitiéndonos hablar de 'identidad narrativa', es d. percibirla no como una sucesión incoherente de acontecimientos, ni una sustancialidad inmutable, sino al modo del relato como una 'concordancia discordante' de sus diferentes factores y tiempos y de su relación con otras a lo largo de su permanente configuración. Ello convoca un modo de pensar correspondiente, capaz de reconocer las identidades en sus caracteres propios y de recorrerlas en su despliegue, asumiendo una noción eventual de ser y configurativa de verdad, a la par que construyéndose a sí mismo interlógicamente al atravesarlas con sus respectivas lógicas; es d. se trata de un pensar que a la vez que se nutrirá en la experiencia de las tradiciones recogiendo modos y recursos, se moldeará con las novedades y expectativas de los tiempos, intentará responder a sus demandas desde las posibilidades abiertas por lo sido, los desafíos del presente y el horizonte de futuro.

Mas este intento de respuesta a las nuevas exigencias, en nuestro caso de la diversidad cultural, no se reduce a una mera cuestión teórica sino que habrá de iluminar y a la vez conformarse en desafío institucional, es decir, en la tarea política de reconfiguración de las instituciones, a fin de que devengan órganos adecuados a las necesidades de todo el cuerpo comunitario, para su convivencia, perduración y despliegue, como unidad en la diversidad. Cabe aquí revisar la noción de poder, a

---

[6] Como por ej. ya lo reclamaba la imagen nietzscheana del 'ultra hombre' y el 'ser-ahí' heideggeriano, así como lo testimonian las antiguas culturas.

menudo reducida a uno de sus aspectos derivados y precisamente no el más importante para nuestra consideración, el poder de dominio. Lo que llamamos poder, en su dimensión más originaria, reside en la fuerza que despliega y puede desplegar todo lo que es, en su modo determinado de ser y en su relación con otros entes. Tanto con respecto a la noción de identidad como a ésta de poder, auscultar su dimensión esencial significa también apelar a una lógica más originaria que la objetivadora cumplida en la relación sujeto-objeto, a la del ser como acaecer, don, que requiere del hombre acogida de lo que todo ente ofrece por el hecho de ser algo y manifestarse, y respuesta adecuada. Es necesario tenerlo en cuenta para no limitarse a una situación o aspecto puntual, ni dejarse atrapar por una determinada realidad por más contundentes que sean o parezcan los 'hechos', sino saber descubrir la inefabilidad e infinita potencialidad de las cosas, y en las diferentes voces de la sociedad otras tantas realizaciones y posibilidades de lo humano o llamadas de atención para las mismas. Por ej. la relación fáctica de conflictividad entre culturas, no ha de ser reducida en este sentido a comprobación escéptica o prescindencia romántica, sino como propone Mauricio Langón convertirse en punto de partida para un intento realista de una perspectiva intercultural, en tanto tal situación está revelando el tipo de dificultades a superar y los modos posibles desde los factores mismos en conflictividad, ofreciendo la oportunidad de convertir el conflicto en confrontación positiva y de poner en marcha una lógica de la diferencia.

Estas consideraciones conducen a recuperar[7] una noción de lo político mismo como organización de la comunidad histórica a través de la mediación de las instituciones, concebidas como órganos del cuerpo comunitario y obra común del mismo para canalizar sus exigencias. Ello significa también su permanente reconfiguración. En nuestra época es evidente que ya no satisface a las demandas actuales la figura de la ciudadanía universal, surgida con la revolución francesa, para salvaguardar la libertad de todos frente a la aristocracia, porque abstrae de las particularidaes; ni el estado moderno que representó a las libertades burguesas; ni la mera tolerancia anglosajona para defender los derechos privados y su forma de vida, porque los deja librados al aislamiento; ni la pura asimilación de lo diverso -aborigen, mestizo, criollo, inmigrante, etc.- practicada por nuestros países en América Latina, porque significa fagocitarlo en un determinado modelo considerado normativo; ni la sola negociación entre fuerzas a que casi se han reducido los gobiernos actuales, porque las abandona a sí mismas. Por el contrario, debieran ser protagonistas del nosotros social, en una construcción interlógica en la que el patrimonio de cada una sea fuerza operante para todos, reconfigurándose en la relación con las demás. Los ejemplos presentados de escuelas, en las que a

[7] Hegel, *Lecciones de Filosofía del derecho*, terciaba en la discusión moderna en torno al origen del estado concibiendo lo político, más originariamente que el contrato, como la organización de la comunidad histórica mediada por las instituciones, concebidas éstas cual obra común del cuerpo comunitario.

pesar de declarase el respeto por la diversiad y aún establecer enseñanza bilingüe, se mantiene un discurso y actitudes normativas, así como las providencias del estado con respecto a la población aborigen sin o con escasa intervención de su propia voz, o la situación desventajosa de los inmigrantes, en particular limítrofes, muestran cuán lejos estamos de esta construcción interlógica en la que todos intervendrían en igualdad de condiciones, y de la transformación de las concepciones y prácticas vigentes que ello exige. Me parecen muy sugerentes en este sentido los ejemplos musicales de polifonía oblicua y de contrapunto que menciona Patricia San Martín, en los que la construcción de conjunto como unidad posible y no única, con ausencia de un centro tonal, demanda por parte de los intérpretes tanto su dominio técnico y expresivo singular como una escucha de lo que surge a través; ejercicio de contrapunto del que por otra parte, una de nuestras tradiciones menos reconocidas, la afroamericana, ofrece una amplia gama de ejemplos no sólo musicales y literarios sino en todos los aspectos del actuar humano. Resultan asimismo sugerentes prácticas educativas que se mencionan llevadas a cabo en diferentes aspectos con perspectiva intercultural, que ilustran posibles emprendimientos desde una situación adversa transformándola a partir de los contextos de diversidad y de las potencialidades e iniciativas de los mismos sujetos como actores.

La situación desventajosa de culturas que no han sido asumidas por un modelo de organización socio-política que continúa siendo unilateral, se traduce visiblemente también en un sistema económico de exclusión, que provoca repensar la economía en su sentido más propio y comunitario como la satisfacción de las necesidades reales de todos a través del trabajo concebido como autorealización[8]. La carencia de trabajo, su indigencia o su reducción a mero instrumento manipulable a los fines de la acumulación significa la alienación económica y el desconocimiento de la capacidad productiva actual e histórica de los sujetos individuales y sociales -desconociendo sin más y desaprovechando un caudal de conocimientos, técnicas y logros a veces milenarios- por lo tanto su misma negación. Sin embargo, ante la pobreza creciente de gran parte de la población, han surgido también estrategias varias por parte de ésta para responder a necesidades básicas e iniciativas de acción solidaria por parte de otros que se multiplican y alcanzan apoyo generalizado, conllevando o al menos impulsando actitudes y planteos diferentes[9].

El reconocimiento de la diversidad y su planteo intercultural significa, en fin, el reconocimiento de lo humano mismo en toda la amplitud de sus integrantes y de su despliegue

---

[8] Entre otros aportes, según el sentido griego mismo de la palabra 'economía', administración de la casa, el sentido del trabajo que resalta la crítica marxista y la experiencia contemporánea de competencia de poderes y exclusión creciente.

[9] Tales como J.L.Coraggio, *Economía urbana - la perspectiva popular*, Edic.Abya-Yala, Quito 1998, y obras posteriores del mismo autor y su equipo.

histórico, dado que lo que sucede con cada hombre en realización o negación afecta al género, nos pertenece y repercute sobre todos.

Dina V.Picotti C.
UNGS (Pcia.Bs.As., Argentina)

La trascendencia del planteo heideggeriano de *El otro comienzo del pensar* en *Aportes a la filosofía, Meditación* y *El comienzo* y la tarea de su traducción

Dina Picotti
Univ. Nac. de Gral. Sarmiento, Buenos Aires

Aportes a la filosofía – Acerca del evento

Estos manuscritos de Martín Heidegger de 1936-1938, publicados en 1989, a cien años del nacimiento de su autor en el tomo 65 de las *Obras completas*, bajo el título *Beiträge zur Philosophie-Vom Ereignis*, en 2003 aparecieron editados en castellano por la acción conjunta de las Editoriales Biblioteca Internacional Martín Heidegger, Almagesto y Biblos. Como expresa su editor alemán, bien pueden ser considerados, decíamos en su presentación, su segunda gran obra después de *Ser y tiempo* (1927). En efecto, tras el planteo fundamental-ontológico de la pregunta por el ser que hiciera esta obra, *Aportes* significó el primer intento abarcador de un planteo más originario, en el que se interroga por el sentido en tanto verdad y esenciarse del ser (*Seyn*) como acaecer. Se trata, según su autor, de un pensar inicial, que ha de preparar el tránsito desde el fin de la historia de lo que llama 'el primer comienzo', es decir, de la metafísica como pregunta conductora por el ser del ente, al 'otro comienzo', o sea, a la pregunta fundamental por la verdad del ser. Si bien aún no puede determinarse desde éste, es ya un pensar según su historia, que se configura en la estructura de seis ensambles: a partir de la 'resonancia' de la verdad del ser (*Seyn*) en la experiencia indigente de su abandono en el ente, alcanza 'el pase' al otro comienzo y prepara 'el salto' a aquella verdad, en pertenencia al esenciarse del ser como acaecer, desde la que 'funda' la verdad de éste en tanto ser-ahí (*Dasein*) y su espacio de juego temporal; los que osan andar por el ocaso del acabamiento metafísico son los fundadores, 'los futuros', quienes se ubican bajo las señas del 'último dios', el más largo precurso de un profundo comienzo.

La publicación de los *Beiträge*, ha permitido, a quienes han seguido los escritos heideggerianos que habían aparecido hasta entonces, reverlos en todo el despliegue y clara orientación de su camino pensante, a través de sus planteos fundamentales; sabemos que el hecho de que se haya dado sólo catorce años después del comienzo de la edición de *Obras completas*, se debe a indicaciones del mismo Heidegger, en el sentido de que debían preceder los *Cursos (Vorlesungen)* como supuestos inevitables para la comprensión de los escritos no publicados. Su aparición coincidió con una época de renovado interés por este pensador, quien además de suscitar una atracción permanente por su planteo originario de cuestiones fundamentales, alcanza en medio de la discusión posmoderna junto con Nietzsche gran vigencia. Este planteo, que a mi modo de ver, recoge y lleva a culminación una línea histórico-hermenéutica de la tradición metafísica, hasta desembocar en la superación de ésta a través de un paso atrás hacia lo originario, hacia la fuente impreguntada del ente y del pensar, también ha interesado claramente a pensadores no europeos[1], quienes desde sus propias identidades histórico-culturales han visto la posibilidad real de un diálogo desde el único ámbito en que se hace posible, el del ser como evento, entre diferentes experiencias que responden a diversas acuñaciones del mismo. Nuestro propio interés se ubica particularmente aquí, aunque comparta el destino metafísico a través de la extensión planetaria de la 'civilización', y por ubicarse de este modo deberá seguir explicitando este otro comienzo, no sólo en un paso atrás desde la tradición metafísica hacia el ámbito originario del ser como acaecer, sino en éste desde las propias raigambres culturales y su interrelación.

---

[1] Según se advierte en la bibliografía acerca del pensamiento de M. Heidegger, por ejemplo en las numerosas publicaciones japonesas. Ver ya en H. Martin Sass, *Materialien zur Heidegger.Bibliographie 1917-1972*, Meisenhaim am Glan: A.Hain, 1975.

Después de la versión castellana publicada en 2003 de *Aportes a la Filosofía (Acerca del evento)*, era también importante poder ofrecer la traducción de *Besinnung -Meditación-*, que pertenece estrechamente al contexto de aquella obra.

Si *Ser y tiempo* (1927) sacudió en su momento al mundo filosófico y en general de la cultura, al plantear el ser en relación con el tiempo, como propuesta de horizonte para la olvidada pregunta por el ser mismo, caracterizando a la metafísica como pensar del ente y reivindicando para el hombre en tanto 'Dasein' -ahí del ser-, un pensar más originario, poco tiempo después, los *Aportes* bosquejaron ya decididamente el tránsito hacia ese 'otro comienzo del pensar' y lo que ello significa: un pensar a partir de la historia misma del ser, que requiere una transformación profunda de actitudes y modos de planteo, pero también ofrece la posibilidad de poder ubicar y apreciar toda realización en su justa medida y logro, como despliegue de la verdad misma de lo que acaece, en su juego de oculta desocultación. *Meditación* (1938/39), que en el presente año 2006 apareció en castellano es, como afirma su editor alemán, el primero de los tratados que en conexión con *Aportes*, asume la tarea de inaugurar cuestionadoramente el ámbito del pensar según la historia del ser [*Seyn*], que en aquéllos había alcanzado su primer esbozo a través de los seis ensambles antes mencionados.

Este pensar, que se entiende como 'meditación', inaugura el claro del ser [*Seyn*] como evento, en el que se cruza la réplica de dios y hombre con la contienda de tierra y mundo, acaeciendo ambos como resolución. La misma 'meditación' se cumple como el planteo de la pregunta originaria por el ser [*Seyn*] en confrontación con la pregunta metafísica por el ser del ente. Dado que esta obra no se refiere como otros escritos a cuestiones singulares de la totalidad de este pensar, sino abre cuestionadoramente esta misma totalidad, es junto a *Aportes a la filosofía* una segunda obra principal.

En el Apéndice se publica por primera vez el texto de Obras póstumas *Una ojeada retrospectiva al camino* (1937/38), en cuya primera parte, *Mi camino hasta el presente*, Heidegger reflexiona acerca de su curso pensante desde la *Disertación* hasta los *Aportes a la filosofía*. En la segunda parte, *Sobre la conservación de lo intentado*, ofrece una mirada de conjunto sobre sus manuscritos no publicados, agrupados en Cursos, Conferencias, Artículos, Notas a las Ejercitaciones, Trabajos preliminares a la obra, Apuntes, Trabajos sobre Hölderlin, Acerca del evento (Aportes a la filosofía), proveyéndolos de aclaraciones muy reveladoras.

De modo semejante a *Aportes* se enfrentó una tarea de traducción extensa y difícil, ante la singularidad del lenguaje y la densidad y esquematicidad del estilo, para la que se ha intentado sobre todo ser fiel, correspondiendo con esfuerzo de comprensión y respeto por el estilo del autor. Es así como se han guardado las repeticiones de términos o giros, los recursos del lenguaje tanto gráficos como conceptuales y el carácter sucinto o abreviado de sus enunciados, insertando apenas en alguna ocasión una palabra, cuando era necesario para la inteligibilidad del texto e indicándolo entre corchetes o en nota a pie de página, lo cual ha regido también para los casos de neologismos y de familias de palabras, de difícil correspondencia en castellano, indicando el contexto de sentido que desplegaban. Se ha hecho asimismo referencia a las versiones castellanas existentes de obras citadas. Se ha procurado siempre una traducción lo más fiel posible a la singularidad de los términos y expresiones y a su sentido, prefiriendo sacrificar en la versión castellana la soltura o belleza del estilo. Y fuerza es también seguir confesando que esta tarea ha sido del mismo modo animada por la gran atracción que suscita el pensamiento del autor a través de la maestría y clarividencia de su diálogo con la tradición metafísica y con las exigencias de nuestros tiempos.

Pero sin duda alguna *Meditación* enfrentará como las demás obras de Heidegger, todos los riesgos de malentendido que se suscitaron de hecho y continúan surgiendo cuando no se accede a comprender desde su propio modo y nivel originario de planteo, los que sin embargo permiten asumir en profundidad las grandes cuestiones que hoy nos preocupan.

Finalmente, estamos traduciendo una tercera obra, un poco más breve, que pertenece estrechamente a este contexto: Ü*ber der Anfang (Sobre el comienzo)*, aparecida en el año 2005 como tomo 70 de la misma edición de Obras Completas en la Edit. Vittorio Klostermann de Frankfut. El manuscrito procede de 1941 y continúa, como expresa su editor alemán, la serie de grandes tratados del mencionado pensar según la historia del ser. Articulado en seis partes, intenta inaugurar con nuevo impulso la estructura de seis ensambles ya presentada en los Beiträge, junto con *Meditación* (1938-39), *La superación de la metafísica* (1938-39), *La historia del ser* (1938-40), *El evento* (1941-42) y *Las sendas del comienzo* (1944), pensando la mencionada estructura transitoria de los seis ensambles en relación con el concepto conductor del 'comenzar' (*Anfägnis*), palabra con la que Heidegger nombra la cada vez singular manera del comenzar de un comienzo, el esenciarse histórico del comienzo en su respectiva singularidad. Pero lo inicial del comienzo, advierte, no es algo que pueda ser hallado por el pensamiento fuera del comienzo, dado que el comenzar no es una regla o ley que pudiera regir por encima del comienzo, es el evento–apropiador en tanto respectivo quiebre (Zerklüftung) de la singularidad del comenzar, el distinguirse y separarse de un claro histórico, que como esenciarse inicial de la verdad es en sí a la vez ocultamiento en la despedida. En la inauguración del lugar transitorio de una meditación sobre el comienzo, el pensar acerca del comenzar es un vislumbrar, que en el recuerdo del primer comienzo piensa previamente en el otro comienzo, en esa inicialidad, cuyo esenciarse se determina a partir del evento-apropiador expresamente inaugurado.




Imprimir | Regresar a la nota

Dialogos | Lunes, 16 de diciembre de 2013

DINA PICOTTI, DE HEIDEGGER A LA HISTORIA DE LA NEGRITUD EN AMERICA

“La cuestión del desaparecido no es sólo de la última dictadura”

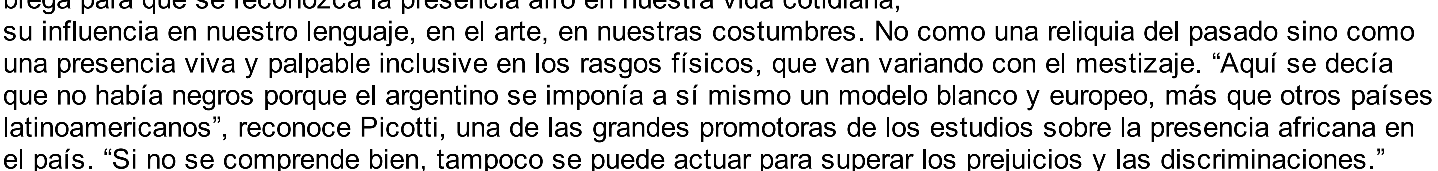
Doctora en Filosofía, dedicó gran parte de su vida a investigar el pensamiento latinoamericano y es una de las mayores promotoras del estudio de la cultura afro en el país. Dice que el negro es el primer desaparecido en la historia local. Aquí, explica el proceso de esa deculturación y las resistencias generadas. Su pensamiento sobre Heidegger, de quien fue discípula.

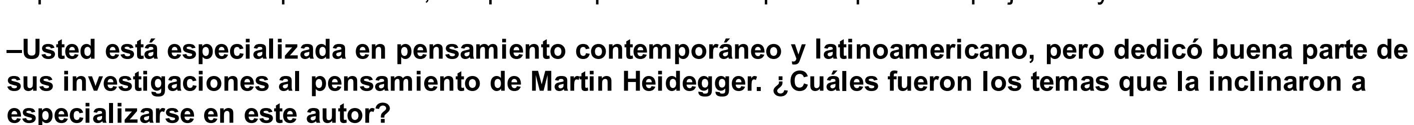
Por Verónica Engler



Discípula de Heidegger, la doctora en filosofía Dina Picotti dedicó buena parte de su vida a la investigación sobre el pensamiento latinoamericano contemporáneo, pero también a la historia de la negritud en América, a la cultura afro y a toda su riqueza artística. Consciente de que probablemente su historia personal haya tenido que ver con sus inquietudes más académicas. “Teniendo un esposo negro africano, evidentemente el tema me era más cercano. Pero en realidad creo que mi apertura hacia las culturas que constituyen la historia real de la humanidad hizo que pudiera casarme con un africano, y que luego me pusiera a investigar y a tratar de entender qué somos nosotros.”

De Heidegger dice que es un autor con el que dialoga permanentemente y que le resulta fundamental para entender lo político y la historia de las culturas. No abona para nada la idea de que el pensador alemán haya tenido algún tipo de colaboración con el régimen nazi. De este filósofo tradujo varias obras y también le dedicó varios escritos, como Heidegger. Una introducción.

Se refiere al negro como al primer desaparecido de nuestra historia y brega para que se reconozca la presencia afro en nuestra vida cotidiana,

su influencia en nuestro lenguaje, en el arte, en nuestras costumbres. No como una reliquia del pasado sino como una presencia viva y palpable inclusive en los rasgos físicos, que van variando con el mestizaje. “Aquí se decía que no había negros porque el argentino se imponía a sí mismo un modelo blanco y europeo, más que otros países latinoamericanos”, reconoce Picotti, una de las grandes promotoras de los estudios sobre la presencia africana en el país. “Si no se comprende bien, tampoco se puede actuar para superar los prejuicios y las discriminaciones.”


–Usted está especializada en pensamiento contemporáneo y latinoamericano, pero dedicó buena parte de sus investigaciones al pensamiento de Martin Heidegger. ¿Cuáles fueron los temas que la inclinaron a especializarse en este autor?

–Cuando era estudiante y empecé a leer Heidegger, me interesaba mucho el planteo histórico que él hacía. Su planteo significa un propósito de superar la metafísica, porque la metafísica habría olvidado la dimensión originaria, que es el ser como acaecer, y se habría preguntado sólo sobre el ente del hombre y de las cosas, olvidando preguntarse por el ser en sí mismo. Y eso me hacía advertir que desde ese plano más originario, que es lo que acaece, se podía pensar cualquier historia. Por ejemplo, cuando él dice: no es el hombre el que traza sus caminos

a las cosas, son las cosas que otorgan o niegan sus caminos. Porque las cosas ya están, no las crea el hombre. Entonces, si yo quiero ir al Amazonas, no puedo ir de cualquier modo, sino como el Amazonas me lo permite. Por eso me interesó mucho el planteo de Heidegger, sobre todo cuando lo explicita en una obra que traduje, Aportes a la filosofía, donde habla del otro comienzo del pensar. Y el otro comienzo sería con respecto al “Yo pienso” cartesiano, el otro comienzo es el propio ser en tanto acaecer.

–Usted lo conoció a Heidegger cuando estuvo en Alemania realizando su doctorado y tuvo oportunidad de intercambiar ideas con él directamente, ¿verdad?

–Sí, porque a medida que iba haciendo la tesis me surgían ciertas dudas, y entonces pensé en preguntarle a él mismo algunas cosas fundamentales. Le escribí y, como ocurre con toda persona grande, contestó de inmediato, no le importó que yo fuera una alumnita con la que no tenía ninguna clase de obligación. Pude visitarlo en su casa en Freiburg, justo el año que cumplía los 80, y pude conversar largo con él. Me impresionó mucho la disposición que tenía para todo aquel que intentaba pensar. Le pregunté, por ejemplo, acerca de su idea del hombre como habitante de un mundo, en tanto reúne las cuatro dimensiones de la realidad, es decir: cuando sabe acoger el cielo, salvar la madre tierra y no dominarla, acompañar a los humanos y venerar lo sagrado. Me interesaba saber qué entendía por sagrado, a lo que sobre todo se refiere cuando comenta la poesía de (Friedrich) Hölderling. Me respondió que lo sagrado es una dimensión de realidad, que era lo que yo intuía. Es decir, en toda realidad está lo sagrado, porque toda realidad se ve trascendida, de alguna manera, como dice él, toda cosa es abrigo del ser. Hubo un intercambio muy lindo, muy fructífero, una posibilidad de hablar con tranquilidad... para mí fue muy importante. Después he mantenido el contacto con él, porque al regresar a la Argentina tuve a mi cargo un seminario especial en el que siempre dedicaba algún tema heideggeriano y traducía textos, como las Conferencias acerca del lenguaje, para cuya publicación le solicité autorización.

–¿En qué estado estaba en ese momento la discusión en torno del apoyo o no de Heidegger al nazismo?

–De algún modo ya estaba saldada. Pero como yo me estaba ocupando de su pensamiento, evidentemente quería saber, o quería confirmar, porque de leer su obra para nada surgía la sospecha de que pudiera apoyar un sistema totalitario. Y sí lo que yo barruntaba era que su idea de lo político era muy semejante a la que Nietzsche tenía en su momento, quien también fue acusado. Cuando se discutía el origen de lo político en el siglo XVIII, Hegel había expresado, frente a la posición de Hobbes y de Rousseau del contrato social, que el origen de lo político nunca puede ser el contrato porque para poder hacer un contrato ya tiene que haber alguna relación. El dice que el origen de lo político es la organización de la comunidad histórica, lo cual supone una concepción de hombre como miembro de una comunidad, y no como una especie de átomo aislado o abstracto. Y toda comunidad se organiza a través de instituciones, y Hegel decía que las instituciones son como el órgano que el cuerpo comunitario crea para viabilizar y satisfacer sus necesidades. A mí me gustaba mucho ese planteo de Hegel, y me parece que ese planteo estaba también en Nietzsche y en Heidegger, cuando estaban esperando una organización política que tuviera que ver con los valores, con el modo de vida de los alemanes. Entonces, el nacionalsocialismo, que tuvo diversas orientaciones, de alguna manera parecía que planteaba esto. Y él parece que adhirió a una de las líneas (del nacionalsocialismo), que no fue la que ganó, no fue la de Hitler.

–Pero además ocupó un cargo como rector de la universidad estando Hitler en el poder.

–Lo que le interesaba era elaborar una reforma recogiendo lo que se había discutido hacía mucho tiempo, y eso aparece en el famoso discurso del rectorado, que muchos citan pero creo que no leen bien, porque en ese discurso el tema principal es el de la reforma de la universidad alemana. Y por reforma entiende que la universidad había terminado siendo una mera administración de carreras y se había perdido el vínculo esencial que habían tenido filosofía, ciencias y técnica, y que de alguna manera la universidad tenía que volver a concebirse a sí misma en ese vínculo esencial. Eso es lo que Heidegger plantea. Pero lo que ve la mayoría es que sus textos tienen algunas palabras que pueden ser consideradas de apoyo al régimen y que acepta el rectorado en una época como ésa, lo cual significaría estar de acuerdo con el régimen, cosa que no ocurrió. Por eso yo me encargué de hablar con personas que lo habían conocido y que no eran sospechosas de querer encubrir, como por ejemplo el fenomenólogo Walter Biemel, Otto Pöggeler y mi director de tesis Max Müller. Ninguno aceptaba para nada esa versión, más bien confirmaron lo que yo pensaba, la idea de lo político que tenía Heidegger. Sin duda, hubo expresiones que podríamos calificar de imprudentes, como por ejemplo en algún momento que habla de “el conductor”, algunos discursos que hace sobre los estudiantes, que podían ser pensados en dirección a lo que expresaba el nazismo en ese momento. Pero, al mismo tiempo, se sabe que fue muchas veces observado por el partido, porque no hacía lo que el partido esperaba, que era la sumisión de la universidad alemana. Por ejemplo, siendo rector nombra como decano a alguien que el partido había excluido. Son todos actos que muestran que no había un doblegarse a las directivas del partido, al contrario. Es cierto que se veía venir desde el principio lo que luego vino, pero nunca apoyó el régimen ni el Holocausto. Otra acusación que se le hizo es de que no habló. Pero habría sido un diálogo

de sordos. Habla toda su obra, creo que eso basta.

–¿Cómo llega desde estos temas tan complejos de la filosofía hacia el estudio de la negritud y de la presencia afro en Argentina?

–Cuando algunos argentinos que volvimos en los años ’70 de hacer nuestros doctorados en universidades europeas o norteamericanas nos preguntamos “¿y ahora qué pensamos nosotros?”, nos fue claro que debíamos pensar nuestra propia realidad, que no la conocíamos. Por mi parte, empecé a ver las diferentes culturas que existen en nuestro territorio, empecé con lo indígena, el mestizaje y después con lo negro africano. Todo esto vino por la idea de que tenía que partir de la propia experiencia histórica, pero antes tenía que conocerla con sus propios medios. Yo tomé las culturas porque me parecía que tenía que conocer nuestra comunidad histórica, que está hecha por múltiples aportes, desde los pueblos originarios hasta las últimas migraciones. Me pregunté qué pasa con lo negro, porque siempre se decía “aquí no hay negros, y los pocos que hubo los mataron o se murieron con las pestes”. Pero me daba cuenta de que lo negro estaba presente en todos los aspectos. Buenos Aires fue el lugar de entrada en la época de la esclavitud para distribuir negros por todo el Virreinato, hasta Chile y Perú. Todo lo que llamamos, de alguna manera, “cabecita negra” no es sólo el mestizaje de indio con blanco, sino de indio, blanco y negro, o sea zambo. Hay estadísticas del siglo XIX que dan un porcentaje de hasta un ochenta por ciento de población negra en algunas zonas del interior. Buenos Aires colonial tenía una tercera parte de negros. Pero se decía “aquí no hay negros” porque el argentino se imponía a sí mismo un modelo blanco y europeo, más que otros países latinoamericanos.

–¿Qué es la negritud? ¿Cómo fue evolucionando el concepto?

–No hay una lógica desde la que comprendemos la diversidad, sino que la lógica se tiene que ir construyendo, por eso hablo de interlógica. Está el famoso planteo de la negritud que hacen algunos poetas africanos y afro americanos después de la Segunda Guerra Mundial, entre ellos (Léopold Sédar) Senghor, que después fue presidente de Senegal. La intención de ellos es dar a conocer a través de sus poesías las excelencias de sus culturas. No olvidemos que el negro había sido bastardeado, para justificar lo injustificable, como fue el proceso de esclavitud. Africa debía ser mera naturaleza, debía ser más o menos lo bárbaro. Entonces, la reacción de estos poetas era mostrar las excelencias de Africa a través de la poesía. Y a eso llamaron negritud. Era darles valor real a las culturas africanas, que eran desconocidas arbitrariamente. Por eso Sartre escribe un hermoso prefacio a la publicación francesa de los poemas de negritud, que luego se publicó con el nombre de Orfeo negro, donde él dialogó con todos estos poetas. Para mí fue uno de los primeros trabajos interculturales que se conocen. El tuvo la capacidad de abrirse a esa novedad que eran los poetas negros, asumirla y mostrar que nos está diciendo algo valioso para todos. Esa es la cuestión de la negritud, en ese sentido hay que entenderla. Después se criticó esta palabra, se criticó el planteo, la crítica vino desde los mismos africanos, diciendo que eso era algo literario pero que no se ocupaba de atacar el poder que los sometía. Todo lo cual me parece que no es válido, porque si no se comprende bien, tampoco se puede actuar bien para superar los prejuicios y las discriminaciones que hay con respecto a lo negro.

–En su libro La presencia africana en nuestra identidad hace referencia a la figura del negro como el primer desaparecido de nuestra historia. ¿Por qué lo pensó de esa manera?

–Lo que digo es que la cuestión del desaparecido tiene entre nosotros una larga historia, no se circunscribe sólo a la última dictadura. Un desaparecido es el indígena, porque no se lo asume como él es, desde él, y otro gran desaparecido es el negro, se niega su existencia y cuando no se puede negar se considera que no son tan importantes. En nuestra educación no tenemos ni siquiera una lengua indígena, menos todavía sabemos de lo negro. Estamos desconociendo nuestros propios recursos, que son la mezcla de población que tenemos. Se calcula que, sobre todo en el proceso de esclavitud, llegaron por lo menos diez millones de negros a América, sin contar los que murieron en el trayecto, que moría por lo menos la mitad. Desangraron el continente. Eso hay que tenerlo muy presente, porque no hubo un solo Holocausto. Además para los que sobrevivieron a la esclavitud hubo un proceso de deculturación, porque eran tomados muy jóvenes, y el que es muy joven todavía no ha sedimentado los valores de su propia cultura. Después, hubo lo que se podrían llamar “técnicas de deculturación”, por ejemplo el hecho de someterlos a esas grandes cárceles que eran las plantaciones, a una comida diferente, a una vestimenta diferente, a un modo de vida diferente. Pero a pesar de eso resistieron fuertemente.

–¿Qué resistió de esas culturas después de ese proceso de deculturación?

–Muchas cosas, por ejemplo las lenguas, de hecho produjeron los creoles. Resistieron en su forma de vida, cuando ellos arman los palenques (lugares o concentraciones políticamente organizadas de negros esclavos cimarrones en lugares con fuente de agua y alimentos, con alcaldes que ejercían su autoridad al interior de los mismos), su literatura oral en gran parte, sus costumbres. Toda América latina fue teñida por estas culturas y sus formas de

vida. Toda cultura viva siempre se recrea, pero más cuando se ve obligada a estar en un ámbito diferente al suyo. Un ejemplo típico es el jazz, nadie va a negar que es un producto africano, pero contiene muchos otros, todos los que el negro encontró aquí. La rítmica afro está en todo, no solamente en nuestro continente sino en toda la música contemporánea. Y ahí hay que hablar de la diáspora africana a través de este proceso forzado de esclavitud, pero además a través de sus propias migraciones en todo el mundo. Por eso, hace relativamente poco que la Unidad Africana declaró como su sexta región a la diáspora africana, lo cual fue una gran medida política, que por una parte beneficia al propio continente africano en cuanto asume a todos los africanos que están en el resto del mundo, y además significa un gran apoyo para los que están afuera y que nunca fueron considerados en la misma situación y con los mismos derechos que los demás habitantes.

–Usted hizo un gran compendio de vocablos nuestros de origen africano.

–Sí, pudimos publicar en la Universidad de Tres de Febrero el diccionario que había reunido Néstor Ortiz Oderigo, que fue uno de los primeros africanistas argentinos, poco reconocido en el país. Lo pudimos hacer gracias a que su sobrina, Alicia Dujovne Ortiz, nos cedió la obra que había heredado. Esto fue al poco tiempo de que creamos la carrera de especialización en estudios afro americanos dentro de la Maestría de Diversidad Cultural de la universidad. En ese momento hablamos con el rector, el licenciado (Aníbal) Jozami, y él no solamente asumió ese material para que sea ingresado y fichado en la biblioteca de posgrado, sino que se comprometió a publicar hasta cinco obras. La primera obra fue ese diccionario. Estuvimos muy contentos de hacerlo, pero además tuvimos la suerte de tener el asesoramiento de un lingüista africano, el profesor congoleño Daniel Mutombo, quien reconoció el gran conocimiento que había logrado Ortiz Oderigo. En breve saldrá publicado el epistolario, que es la cuarta obra, donde va a aparecer la correspondencia que él tenía con cuanto especialista en el orden internacional había de estudios africanos. Fue alguien muy apreciado por los demás pero no por su país. La impronta que él le dio, el entusiasmo que puso, la constancia que tuvo a pesar de todo merece un reconocimiento.

–Usted fue decana de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Morón durante cuatro períodos consecutivos, entre 1974 y 1990. ¿Cómo fue estar al frente de una facultad durante la dictadura?

–Estuve, pero no tanto por mi propia voluntad. Porque cuando terminé el primer período vino la dictadura, y entonces decían "no hay que cambiar nada". El período de la dictadura fue difícil porque teníamos los servicios de Inteligencia que venían y preguntaban por estudiantes y profesores. Me acuerdo de que una vez vino un policía y traía una lista de alumnos y profesores, y lo primero que me preguntó es "¿Qué se dice en la facultad del gobierno?". Y yo le respondí: "Bueno, en la facultad nos ocupamos de los estudios de las carreras". Y entonces me preguntó por Jaime Rest, que nosotros habíamos tenido como consultor en una época de cambio de planes, y realmente lo apreciábamos mucho. Entonces yo le dije: "Mire, lamento no tenerlo como profesor... porque murió, porque si no lo tendría aquí". Creo que con esa respuesta se impresionó y se fue. En otra ocasión hubo alguien que cuando llegó la policía lo hicimos salir por otro lado, y después se pudo ir a México. Se salvaba al que se podía, porque lo importante allí era salvar vidas. Mi postura y la del rector de ese momento era ésa, así que fue difícil. Pero lamentablemente en un momento en que yo me fui a Alemania por tres meses a la presidenta del centro de estudiantes la secuestraron y murió en la tortura. No la pudimos salvar porque nadie se enteró a tiempo, así que tuvimos víctimas también.
